Hierarquia e simbiose em questão

EDUARDO B. VIVEIROS DE CASTRO

Hierarquia e Simbiose * de Alcida Rita Ramos, reúne estudos sobre três casos de relações intertribais no Brasil: Sanumá/Maiongong (Roraima), Maku/Índios do rio (Noroeste amazônico) e Guarani/Kaingang (Paraná). Ele se inscreve na linha da "antropologia das relações interétnicas", tal como desenvolvida por Roberto Cardoso de Oliveira (que assina o prefácio), e seu marco institucional é a Universidade de Brasília, a que estão ou estiveram ligados a autora e seus colaboradores: Ana Gita de Oliveira, Peter Silverwood-Cope, Maria Lígia Moura Pires (o outro colaborador, João Koch, é um índio Maiongong).

Já no prefácio, a proposta teórica que unifica as análises concretas é claramente apresentada: trata-se de explorar um dos tipos previstos pela "matriz" dos sistemas interétnicos" elaborada por Oliveira (1976), a saber, as "relações hierárquicas", isto é, as "relações inerentes a sistemas intertribais marcados por relações assimétricas" (:vii). A tese central do livro é que tal assimetria é estruturalmente distinta das relações de dominação-sujeição que caracterizam os sistemas interétnicos (sociedades indígenas/sociedade nacional). Se estes últimos se constituem a partir de uma *contradição,* os sistemas intertribais revelam uma *simbiose* entre os grupos envolvidos; se aqueles implicam relações de *dominação,* estes definem sistemas *hierárquicos.*

Alcida Ramos acrescenta, a tal objetivo propriamente teórico, outro, que diríamos didático: "denunciar e desmistificar a ficção do Índio generalizado" (:4-5). Trata-se de

* RAMOS, Alcida Rita. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil.* São Paulo, HUCITEC/INL-MEC, 1980, 246 p.

mostrar, contra os estereótipos de um Índio genérico, indiferenciado e negativamente constituído na consciência dos brancos, a diversidade empírica dos sistemas sociais indígenas e a variedade de situações históricas em que se acham imersos. A nosso ver, tal propósito, repetidamente sublinhado (:17, :69), é subproduto necessário de todo trabalho antropológico sério, e a ênfase sobre ele, neste livro, aparece como trivial, com uma função "legitimadora" dispensável. Não que o problema não seja teórica e politicamente importante; mas ele é complexo, e a autora incorre em certas ambigüidades que indicam pouca reflexão sobre ele. Assim, o "Índio genérico" surge, no começo da Introdução, como uma figura ideológica *irreal,* produto de uma abstração malévola que recusa a diversidade do concreto (:3); adiante, porém, retomando as teses de Darcy Ribeiro (:10-13), Alcida Ramos mostra como este Índio generalizado é produzido historicamente *no real,* e que a abstração que cria é imanente ao movimento objetivo de sujeição econômica, política e cultural das diferentes sociedades indígenas pelo colonizador. Por outro lado, na medida em que o fatalismo evolucionista de Darcy Ribeiro não é questionado (a generalização deste Índio é linearmente inevitável), a diversidade concreta das sociedades indígenas só poderá aparecer como resíduo, ou como valor genérico que só se realiza no discurso antropológico — e não como *resistência política* (em que as "diferenças culturais" são *imediatamente* diferenças políticas), dialeticamente articulada com os processos bastante reais de abstração e homogeneização de um Índio definido pela privação de seu Ser específico. Igualmente, a autora deixa de considerar a transmutação do valor ideológico deste "Índio" generalizado, efetuada quando as diversas sociedades indígenas assumem sua condição *comum* de sujeito de direitos históricos, violentados pelo colonizador, e procuram uma luta política unificada. O "Índio genérico" poderá, ao contrário das aparências, *recuperar a diferença* em outro nível da prática, como indicam os esforços de unificação política da luta indígena (e que se tornaram mais visíveis, é verdade, em época posterior à da redação deste livro).

Mas a linha principal dos estudos presentes em *Hierarquia e Simbiose* é outra: a caracterização de certos sistema sociais intertribais como *assimétricos,* e a conceituação desta assimetria em termos de simbiose hierárquica. A noção de "assimetria" é indeterminada (de fato, nos três

casos focalizados no livro, ela toma conteúdos muito diversos) — é ainda e apenas um critério formal, que se especificará pelos conceitos de hierarquia e simbiose. Qual, então, o alcance destes conceitos?

> "Enquanto hierarquia remete para relações de *status* em oposição a relações de classe ... a relação simbiótica chama a atenção para o caráter complementar das relações intertribais em oposição à estrutura contraditória que tem lugar nas rleações entre índios e brancos." (RCO, "Prefácio", :xi).

Esta formulação de Roberto Cardoso de Oliveira é importante por indicar a assimilação formal das relações interétnicas a relações de classe e o caráter referencial do "modelo classe" para a teoria da fricção. É *a partir* deste modelo que se busca distinguir as formas assimétricas de relação intertribal (hierarquia e simbiose *versus* dominação e contradição). Não se trata aqui, nos limites desta resenha, de examinar em detalhe estas questões: a validade do "modelo classe", seu uso metafórico ou literal, seu caráter reducionista (em que a etnicidade vira ideologia e a ideologia, consciência imaterial); sobretudo porque a autora não se demora sobre isto. Mas não há como evitar a sensação de se estar assistindo ao emprego descritivo — não explicativo — e taxonômico/tipológico das noções de classe, hierarquia, dominação, simbiose.

No correr do livro, não há desenvolvimentos significativos desta colocação sintética inicial de Roberto Cardoso de Oliveira. Assim, algumas observações gerais se impõem. Em primeiro lugar, estranhamos a ausência de qualquer referência à obra de Louis Dumont (1966), o antropólogo que trabalhou mais sistematicamente o conceito de hierarquia. Não se pede, evidentemente, a "aplicação" das idéias de Dumont, mas seu uso crítico. Tal como a noção de hierarquia é empregada no livro, ela parece remeter ao quadro de uma sociologia funcionalista, e a de um weberianismo taxonomista, sem considerar as críticas de Dumont a tal modelo e toda a série de questões que decorrem das formulações deste autor: a separação/articulação entre hierarquia e poder (conceito, aliás, ausente em *Hierarquia e Simbiose*), o lugar central da ideologia na totalidade social, etc. Por

sua vez, a noção de *simbiose*, ao marcar a complementaridade entre os grupos relacionados, talvez pudesse ser enriquecida pelo recurso às idéias de Bateson (1958) sobre a *schismogenesis* complementar, pouco aproveitadas, aliás, pela antropologia das relações interétnicas. Isto permitiria uma interpretação mais dinâmica dos processos simbióticos, dominados no livro por uma visão de harmonia estática (a historicidade se introduz quando as hierarquias intertribais se articulam com as contradições interétnicas — cf. a ação dos salesianos no Rio Negro, a FUNAI no Paraná).

De modo mais geral, cabe observar que o valor de *Hierarquia e Simbiose* está em seu caráter etnográfico-descritivo, na riqueza do material que apresenta — no modo claro como o faz — e nas interpretações que permite. Pois o "respeito indeclinável aos dados" (RCO, "Prefácio", :xiii) está infelizmente associado a uma aplicação pouco rigorosa e excessivamente econômica de teorias e conceitos pertinentes.

Os conceitos de hierarquia e simbiose, em si mesmos sugestivos, não estão, a nosso ver, inequivocamente articulados no livro. Assim, ora a simbiose aparece como contraface da hierarquia — a complementaridade supõe a diferença, e esta articula uma totalidade hierárquica —, ora aparece como podendo se realizar independentemente da hierarquia, e talvez até com mais "pureza", nos sistemas intertribais igualitários ou sstemáticos. O Alto Xingu, como "tipo ideal concreto" de um sistema igualitário, é várias vezes referido na qualidade de termo de comparação com as hierarquias focalizadas no livro (:5, :237) — e se o caracteriza como "verdadeiro paradigma da simbiose" (:5). A "simetria" do sistema social xingüano é, hoje, questionada pelos especialistas na região (assim como o são o "pacifismo" e a uniformidade cultural dos xingüanos — ver, por exemplo, Menget, 1978, para a violência e as tendências "hierarquizantes" do sistema), e parece ter se instituído em mito graças à convergência de ideologias nativas com a visão dos indigenistas que lá trabalharam. De qualquer modo, tomar o Xingu como modelo de simbiose parece indicar independência entre esta noção e a de hierarquia, o que poderia levar a certo "evolucionismo lógico", do tipo: simbiose/hierarquia/classe, isto é, igualdade/diferença de *status*/dominação de classe.

Outra questão que se coloca é a do estatuto ontológico dos dois conceitos. Assim, parece haver no livro tendência a tomar a hierarquia como fenômeno no "plano ideológico"

(i.e. das representações), e a simbiose como seu equivalente que o *nega parcialmente* no "plano do comportamento" (ver :43 para a "superioridade Maiongong" que esconderia ideologicamente a interdependência Sanumá/Maiongong na ordem dos fatos). Este tipo de limitação (ideologia/comportamento) às vezes cria mais problemas que os resolve. Assim, a "assimetria" (hierarquia) chega a ser definida como fenômeno subjetivo: um grupo "se julga" superior ao outro :(6), os Kaingang "se consideram" superiores aos Guarani (:184). E a questão termina sendo a de saber se, como e até que ponto o grupo que é julgado inferior percebe a situação, se assume esta "inferioridade" — o que não parece ser (:16) o caso dos Sanumá, por exemplo, exceto no plano tecnológico, que nada garante ser crucial para a auto-avaliação *dos Sanumá* face aos Maiongong; o caso dos Maku é mais complexo, como veremos.

Por outro lado, a autora mostra muito bem que a interferência dos agentes de contato, dotados de grande poder de definição da realidade, tende a fortalecer *um* dos dois grupos respectivamente envolvidos em relações assimétricas, nos três casos, "assumindo" a ideologia de superioridade deste grupo — assim, os protestantes para os Maiongong, os salesianos para os Índios do Rio, a FUNAI para os Kaingang (:14-15, 41, 138, 170, 239). E aí cabe a pergunta: não é esse processo que efetivamente pode levar à imposição hegemônica, até à consciência do grupo "inferior", da "superioridade" do outro? O caso Kaingang/Guarani seria exemplo claro disto, pois já vimos que os Sanumá não se vêem inequivocamente como inferiores, e quanto aos Maku, além de estes controlarem um domínio ecológico inacessível aos Índios do Rio — a mata —, sabemos que, fora dos contextos de interação imediata com os Índios do Rio, os Maku manifestam sua não-adesão à ideologia de superioridade daqueles (:14).

Não cremos, assim, que a hierarquia possa ser tranqüilamente interpretada como fenômeno "ideológico" — o que um grupo "acha" do outro —; seria necessário examinar *que diferenciais de poder* permitem ou não a imposição hegemônica da ideologia de superioridade de um grupo sobre o outro. E aqui, a noção de simbiose, com sua ênfase na complementariedade, poderia estender uma interdependência *assimétrica,* em que grupo depende *mais* do outro que vice-versa — o que, nos casos em estudo, só parece acontecer devido ao e depois do contato. A questão do poder me-

receria maior reflexão: a "desigualdade social" entre os grupos (:10), de conteúdo vago (desigualdade em relação a que?) e variável para cada caso, talvez pudesse ser mais precisamente definida como a capacidade relativa que um grupos (:10), de conteúdo vago (desigualdade em relação Assim, os Maiongong, na esfera das trocas matrimoniais, teriam maior margem de escolha que os Sanumá, e estes também dependeriam economicamente mais dos Maiongong que vice-versa. Os Kaingang teriam maior capacidade de controlar ou manipular a administração da FUNAI na reserva de Mangueirinha que os Guarani e, eventualmente, se utilizariam disto para "subordinar" ideologicamente estes últimos. O caso Maku/Índios do Rio, se é aquele mais próximo de uma noção "dumontiana" de hierarquia, é também o que menos se presta à assimilação de hierarquia e "desigualdade social" nos termos em que a define: pois os Maku, além de não dependerem "mais" dos Índios do Rio que vice-versa (sobretudo depois que passaram a plantar mandioca), possuem uma mobilidade e um controle sobre seu território que lhes dá a capacidade de decidir *quando* e *se* vão procurar seus "patrões" (ver adiante) ribeirinhos. É a situação de "reserva" ou de relativo confinamento territorial (caso Sanumá/Maiongong, aonde a Missão funciona como concentrador dos dois grupos), e a presença estruturante da sociedade nacional, que parece introduzir efetivamente diferenciais de poder.

Outro problema que se poderia colocar é o do tratamento analítico das semelhanças e diferenças entre os três casos estudados em *Hierarquia e Simbiose*. Excessivamente diferentes entre si (e aí concordamos com a autora sobre a diversidade das situações sociais concretas em que se acham as sociedades indígenas), as três situações parecem só encontrar de comum determinações conceituais *negativas:* nenhuma delas configura exploração de sobretrabalho, dominação de classe, contradição entre um grupo e outro. Positivamente, a hierarquia e a simbiose nos parecem muito frouxamente definidas para que determinem analiticamente os casos. Não se pode falar de simbiose no caso Kaingang/Guarani, em nenhum plano da realidade social destes grupos; as relações Sanumá/Maiongong, embora apresentem aspectos de especialização cerimonial algo semelhante aos das hierarquias "paradigmáticas", não possuem densidade e sistematicidade comparáveis ao caso Maku/Índios do Rio. A "hierarquia" no caso Kaingang/Guarani é uma refração da

situação *interétnica*, e os pólos ideológicos últimos são "branco" e "bugre" e não Kaingang e Guarani (:239). Por sua vez, mesmo no caso mais claro de "oposição hierárquica" (Dumont) — Maku/Índios do Rio — parecem existir pontos de passagem entre uma categoria social e outra: além da possibilidade de "tukanização" de grupos Maku (:159), a hierarquização interna às tribos/fratrias Tukano tende a estabelecer certa proximidade entre os *sibs* menos graduados e os Maku (inclusive porque estes sibs ocupariam as cabeceiras dos rios, isto é, uma região de transição entre o rio e a floresta).

Os três primeiros capítulos do livro, que formam sua primeira parte, são dedicados ao caso Sanumá/Maiongong, aquele que Alcida Ramos melhor conhece. A segunda parte reúne o capítulo sobre os Maku/Índios do Rio, redigido pela autora a partir de dados de campo de Peter Silverwood-Cope e Ana Gita de Oliveira e da bibliografia sobre a área, e o estudo sobre a reserva de Mangueirinha, que é o resultado de um trabalho de resumo e edição feito por Alcida Ramos sobre uma dissertação de mestrado de Maria Lígia Moura Pires. Já na primeira parte, Ana Gita de Oliveira e João Koch co-assinam o capítulo II ("A Experiência multiétnica de um Índio Maiongong"). Para além do fato da diversidade empírica das situações estudadas, as diferentes colaborações, e o caráter diferencial da participação da autora para cada caso, talvez respondam pela impressão de heterogeneidade e pouca integração de *Hierarquia e Simbiose*.

Não cremos caber aqui um resumo, mesmo breve, das análises e dados apresentados em cada capítulo. Mas vale a pena indicar alguns pontos de interesse.

Os capítulos sobre o sistema Sanumá/Maiongong mostram bem o caráter tenso da acomodação recíproca destes dois grupos, após a invasão Yanoama do território dos Maiongong (Yekuana). A tendência dos Maiongong utilizarem sua "superioridade" tecnológica e seu *ethos* "apolíneo" para justificar sua missão "civilizadora" dos Sanumá é bem descrita por Alcida Ramos. Talvez o maior sintoma de um *poder* exercido pelos Maiongong sobre os Sanumá resida na assimetria das trocas matrimoniais entre os grupos: homens Maiongong casam com mulheres Sanumá (mesmo que isso seja visto como *"marriyng down"*, como último recurso, pelos primeiros), mas o contrário não ocorre. Por outro lado, é interessante observar as formas de especialização ritual assumidas pelos Sanumá face aos Maiongong: eles são os *co-*

veiros e os *xamãs* dos Maiongong (e seus próprios), e seu poder mágico é temido por estes. Isto parece indicar nitidamente o lugar de *mediadores* (vida/morte, homens/espíritos, cura sobrenatural/assassinato sobrenatural) ocupado pelos Sanumá no cosmos Maiongong. O poder místico Sanumá se encaixa bem nos casos clássicos de "poder dos fracos", e de função mediadora com o sobrenatural dos grupos inferiores dentro de um sistema social (os Maiongong, por sua vez, talvez pudessem ser vistos como mediadores entre os Sanumá e as sociedades nacionais envolventes; mas a relação direta Missão/Sanumá modifica isto).

O capítulo II, que transcreve e comenta o depoimento de um índio Maiongong (João Koch), dá uma boa idéia da visão Maiongong do contato com os brancos e com os Sanumá. A visão dos Sanumá sobre suas relações com os Maiongong, porém, é bem menos presente no livro, o que é inesperado, visto Alcida Ramos falar Sanumá e conhecer muito bem esta sociedade. Além dos estereótipos de avareza e arrogância que estes Yanoama emprestam as Maiongong, pouco mais aprendemos, exceto uma página não muito convincente sobre o "relativismo" e a tolerância Sanumá para com os modos de vida diferentes do seu (:63-64). O fato de os Sanumá serem extremamente sensíveis à "alteridade" dos outros não autoriza a conclusão de que são por isso tolerantes.

O capítulo III analisa um boato que circulou na comunidade de Auaris sobre a morte de um Maiongong por índios Yanoama. Alcida Ramos comenta e critica as teorias antropológicas sobre a funcão do boato, e apresenta sua visão (:125-129). Sua análise revela a natureza tensa das relações entre os dois grupos, a presença da guerra como figura latente — e isto é um traço que distingue este caso dos outros dois do livro.

O capítulo IV, sobre os Maku e suas relações com os índios do Rio (Tukano e Aruaques) é, a nosso ver, o mais rico do livro — e isto se deve, em larga medida, à complexidade inerente à própria situação. Pois a relação Maku/Tukano possui um grau de institucionalização e de "rendimento" cosmológico bem superior aos dois outros casos. A qualidade do trabalho de Silverwood-Cope e Ana Gita de Oliveira, porém, deve ser ressaltada (ver Silverwood-Cope 1978, para uma exposição da cosmologia Maku).

As relações índios do Rio/Maku são caracterizadas como relações patrono/cliente (porque não *patrão*/cliente?), nos

termos de Wolf. Esta interpretação visa explicitamente (:171) afastar as idéias de uma "dominação" Tukano sobre os Maku, ou seu oposto, um "parasitismo" Maku. A Simbiose Maku/Tukano (e aqui esta noção ganha alguma precisão pois a complementaridade das adaptações ecológicas dos dois grupos é notável — pode-se falar em simbiose ecológica literalmente) seria vista então como formalmente análoga à "patronagem". Os autores, entretanto, notam que a mobilidade Maku, seu controle do território de floresta, sua capacidade de se ligar a vários patrões ao mesmo tempo ou sucessivamente, a ausência de mobilização dos "clientes" Maku por dívida, tudo isso distingue as relações de patronagem Maku/Índios do Rio do sistema do "barracão" da Amazônia (:175). Por outro lado, a alocação do *status* de patrão aos Índios do Rio (e de "cliente" aos Maku) *não* se funda, segundo os autores, na qualidade das trocas econômicas entre os dois grupos, mas "na imagem que os Índios do Rio tinham — e têm — dos Maku como seres humanos" (:177). Isto embora os Maku forneçam, além de bens, serviços aos Índios do Rio (que só participam do sistema com bens).

Haveria, assim, o "reconhecimento" pelos Maku de sua posição "inferior" aos Tukano, e tal reconhecimento fundaria a relação patrono/cliente. A descrição das diferenças entre os sistemas sociais Maku e Tukano permite que o leitor entenda a fundamentação cosmológica da idéia Tukano de que os Maku são "quase-não-humanos"; e os autores mostram também como — nos contextos de interação efetiva — os Maku assumem (em termos de postura, gestos, restrição do comportamento, etc.) a superioridade dos Tukano. Mas em seu próprio ambiente os Maku rejeitam claramente esta visão, o que caracterizaria a "submissão" Maku como uma manipulação de fachada (Goffman). Há um ponto importante, que indicaria da dificuldade de se definir a relação Maku/Tukano como de poder real dos segundos sobre os primeiros: enquanto os Maku têm acesso aos dois nichos ecológicos (moram na floresta e vêm ao rio quando desejam), os Tukano temem a selva e não a controlam.

Não sabemos se o modelo da patronagem é o melhor para caracterizar as relações Maku/Índios do Rio; deve-se lembrar ainda que vários autores (o próprio Wolf entre eles) chamam a atenção para a natureza ideológica da patronagem, sua função mascaradora, por meio de uma linguagem de relações pessoais, de situações de dominação

concreta. Sem necessariamente concordar com tal visão — e concordando com os autores na recusa de uma "dominação" Tukano sobre os Maku —, consideramos porém que este é um ponto que deveria ser mencionado.

Há um dado de extremo interesse: não apenas os Índios do Rio temem a magia negra Maku (o que encaixa no esquema do poder dos fracos), mas os Maku também temem o contato com os Índios do Rio por razões de perigo místico. A distribuição de poder místico, assim, indica uma inesperada "reciprocidade" que valeria a pena explorar (:167-168; 178-179).[1]

O mito de origem Maku da diferença e relações Maku/Índios do Rio (seria interessante termos também, se existe, a versão Tukano) é notavelmente semelhante a mitos de outras tribos brasileiras sobre o fundamento das diferenças entre índios e brancos: a "derivação" do grupo ou sociedade superior a partir do inferior (que é sempre o grupo que narra o mito); a inversão da situação inicial; a "escolha" da própria inferioridade diante de uma alternativa posta por um demiurgo — tudo isso é semelhante a mitos xingüanos sobre a origem dos brancos, ou (aí com transformações mais acentuadas) ao Auké Timbira. E talvez se pudesse mostrar a pertinência destes mitos ao grupo lógico dos mitos de origem da "vida breve" que Lévi-Strauss analisou (Lévi-Strauss, 1966).

Por fim, o destino *post-mortem* dos Maku e dos Índios do Rio (:179-182), com as inversões recíprocas dos estilos de *vida,* indica a interpenetração das duas cosmologias e a "estruturalidade" das relações Maku/Tukano.

O capítulo V analisa as relações Maku/Kaingang na reserva de Mangueirinha, que apresenta, à diferença dos dois casos anteriores, a característica de se instaurar a partir das pressões da sociedade nacional. Bastante detalhado no que tange à história da região e dos grupos ali residentes, este capítulo apresenta algumas observações instigantes, como a distinção entre as formas Kaingang e Guarani de constituírem suas identidades respectivas — o Kaingang se define em relação ao território, o Guarani em termos

---

1 Talvez não seja coincidência o fato de que os casos mais elaborados e claros de relações hierárquicas entre dois grupos tribais sejam o Maku/Índios do Rio e o caso do Chaco, Guaikuru/Guaná. Em ambos a sociedade/tribo "dominante" se apresenta como *internamente hierarquizada.* Esta é outra questão que valeria a pena explorar (ver : 8).

de tribo (aonde há Guarani, está-se em casa). Esta diferença essencial explicaria as atitudes diversas dos dois grupos frentes aos brancos, e vice-versa (:205).

O outro ponto que merece destaque é a análise da incorporação dos estereótipo vigentes na sociedade regional dentro do próprio sistema de identificação ideológica intertribal (e a questão dos mestiços — :218-226). Os Guarani então seriam um caso típico de "consciência infeliz" — grupo que se vê a si com os olhos dos outros, e aceita o estigma que lhe é imposto. Mas, ao notar o "conservadorismo" Guarani — a sua pacífica e paciente resistência a deixar de ser Guarani, resistência que nenhum estereótipo pôde vencer —, as autoras indicam algo essencial: ser Guarani *é também* aceitar e viver os estereótipos negativos; a "marginalidade" é *parte do ser Guarani.* O derrotismo deste grupo tribal é apenas aparente, e sua força própria de identificação sobrepuja a dos dinâmicos e "historicamente orientados" Kaingang (:218).

Este capítulo é também muito rico em dados, e talvez seja o mais equilibrado no trazer ao leitor a visão detalhada de ambos os lados do sistema Guarani/Kaingang — e nele ficam especialmente evidentes as diferenças radicais no modo de conceber a própria identidade, destino e lugar na sociedade envolvente, que separam os diversos grupos indígenas brasileiros. Ele coloca, implicitamente, uma questão política fundamental: o que une gente tão diversa como Guarani e Kaingang? *O que une e o que move?*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATESON, Gregory. *Naven.* 2nd. ed. Stanford University Press, 1958.

DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus.* Paris, Gallimard, 1966.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Le Cru et le cuit.* Paris, Plon, 1966.

MENGET, Patrick. *Alliance and violence in the Upper Xingu.* Comunicação apresentada ao simpósio "Lowland South-America: cultural boundaries and integration among the tribes of the Upper Xingu", 77th Annual Meeting of the AAA. 1978.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social.* São Paulo, Pioneira, 1976.

SILVERWOOD-COPE, Peter. Cosmologia Maku. *Anuário Antropológico/1979.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1979.